

جایگاه و کارکرد منطق در نظام فکری ابن حزم با تحلیل آراء منطقی او

نویسندگان: داود حیدری *

رحمت اله کریم زاده *

چکیده

ابن حزم اولین دانشمندی است که تلاش نمود منطق را با علوم اسلامی درآمیزد. گرچه ابن حزم را نمی‌توان از منطق‌دانان برجسته جهان اسلام دانست اما برخی از دیدگاه‌های وی که در کتاب التقریب نمایان است بدیع و نوآورانه است، بگونه‌ای که متهم به لغزش در فهم مقصود ارسطو شده است. در نگاه ابن حزم عقل استدلال‌گر نقش محوری دارد از اینرو وی منطق را کارآترین و سودمندترین وسیله برای اثبات عقاید درست و ابطال عقاید و آراء معارضان می‌دانسته است اما از نظر او ترجمه‌های عربی منطق ارسطو دقیق و وافی به مقصود نبوده است. به همین دلیل وی با رجوع به آثار منطقی پیش از مسلمانان ساختار و محتوای کتاب منطقی خویش را بگونه‌ای تنظیم می‌کند که ابزاری بودن منطق را حتی در علوم دینی بخوبی نشان دهد. در این مقاله به نکات برجسته اندیشه‌های معرفتی و منطقی ابن حزم پرداخته شده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی ضمن اشاره به جایگاه منطق در نظام فکری ابن حزم به برخی از ویژگی‌های متمایز منطق او می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ابن حزم؛ منطق؛ عقل؛ معرفت‌شناسی؛ برهان.

مقدمه

به سبب شدت گرایش ظاهرگرایانه حاکم بر اندلس بویژه در قرن چهار و پنج هجری قمری، برخی از دانش‌های وارده از یونان همچون فلسفه، منطق و نجوم که بدان علوم اوانل می‌گفتند شدیداً مورد نکوهش قرار می‌گرفت تا حدی که طالبان این علوم از تعقیب و آزار مصون نبودند و کتاب‌هایی که در این موضوعات تألیف شده بود، به آتش کشیده می‌شد. (الباجی، ۱۹۸۶، ص. ۵۳۰) گسترش نفوذ فقها و محدثان بزرگ قرطبه، تلاش‌های علمی را محدود به علوم می‌مانند فقه و تفسیر وحیث کرده بود و حتی در زمینه فقهی نیز شدیداً سخت‌گیرانه عمل می‌شد. فقهای اندلس مخالف هر گونه نوآوری بودند و حکومت نیز پشتیبان آنان بود و حتی مردم را از دستیابی به کتب فقهی غیرمالکی نیز محروم می‌کرد. (ابن طملوس، ۱۹۱۶، ص. ۸)

در چنین شرایطی اقبال به فلسفه و منطق در اندلس بسیار کم فروغ بود و بسیاری اشتغال به منطق را خروج از دین و تعلیم و تعلم آن را حرام می‌دانسته‌اند. ابو ولید باجی - معاصر و مخالف سرسخت ابن حزم - خواندن منطق را بجز برای بیان فساد آن جایز نمی‌دانست. (إبراهیم، ۱۹۶۶م، ص. ۱۰۴-۱۰۵) این دشمنی با دانش منطق بحدی بود که اهل منطق از ترس فقها برای اشاره به این علم از لفظ مفعّل استفاده می‌کردند و حتی برخی وزرا هنگامی که قصد خرید کتاب

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، ایران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. heydari@razavi.ac.ir (نویسنده مسئول)

* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق، ایران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. karimzadeh@razavi.ac.ir - <https://orcid.org/0000-0001-5692-3099>

منطقی برای فرزندان خود داشتند، به سبب خوف از فقیهان، پنهانی دست به چنین کاری می‌زدند. (أبو حیان الأندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۶، ص. ۴۷)

در میان منطق‌دانان اندلس ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶) از جهات مختلف چهره‌ای کاملاً ممتاز است. او نه تنها فقیه و متکلم است. بلکه از حامیان سرسخت فلسفه و منطق نیز می‌باشد. از این گذشته ابن حزم دارای مذهب ظاهری است بدین سبب هم باطنی‌گری و تأویل نصوص دینی را مردود می‌شمارد و هم با روش‌های فقیهان در زمینه استناد به قواعدی همچون قیاس فقهی استحسان و مصالح برای استنباط احکام شریعت مخالف است. اندیشه متفاوت و سخنان تند و صریح ابن حزم موجب گردید بسیاری با او به مخالفت برخیزند و حاکمان را بر ضد او بشورانند و عوام را خواندن کتاب‌های او منع کنند و حتی کتاب‌های او را در ملاء عام بسوزانند. (إبراهیم، ۱۹۶۶م، صص. ۴۰ و ۴۶؛ أبو زهرة، بی‌تا، ص. ۴۹-۵۵)

در میان کشورهای عرب زبان، مطالعات گسترده‌ای درباره ابن حزم در قالب مقاله و کتاب صورت گرفته است که به برخی در منابع اشاره شده است. در زبان فارسی نیز به این آثار می‌توان اشاره کرد: عقل‌گرایی و نص‌گرایی ابن حزم اندلسی رویکرد انتقادی (صفری، ۱۳۹۲) و نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم (مرادی، جلالی، ۱۳۹۵) و نوآوری‌های ابن حزم در منطق و کاربردهای آن در دین‌پژوهی (یزدانی، فخاری، علوی، ۱۴۰۳). در این مقاله تلاش شده است با رویکردی متفاوت جایگاه و نقش منطق در منظومه فکری ابن حزم مورد بررسی قرار گیرد و تفاوت‌های ساختاری و محتوایی منطق ابن حزم از آثار منطقی دیگر شناسایی شود.

۱. نگرش ظاهری ابن حزم

ابن حزم ابتدا دارای مذهب مالکی بود و سپس به مذهب شافعی درآمد. (أبو زهرة، بی‌تا، ص. ۳۵) اما در نهایت مذهب ظاهری را پذیرفت. ابن حزم به مقتضای گرایش ظاهری‌اش، باطن‌دین را نفی کرده و شریعت الهی را از هر گونه رازی تهی دانسته است. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، صص. ۹۱-۹۲ و ۱۱۶) او می‌گوید: «هیچ سری در دین نیست ... و هر کس بگوید در اسلام بجز ظاهری که هر انسانی بدان آن را می‌شناسد باطنی است، کافر است و باید کشته شود.» (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۱۳؛ ج. ۷، ص. ۳۱۸) وی علاوه بر آنکه شیوه‌های رایج استدلال فقها را در مسائل فقهی همچون قیاس مردود می‌شمارد، روش متکلمان را نیز که بر فهم عقلانی حقایق مابعدالطبیعی استوار است، باطل و گمراه کننده می‌داند. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۸۱ و ۱۲۱ و ۱۱۶)

۲. دفاع ابن حزم از علوم اوایل

ابن حزم در صدد بنای معرفتی تازه‌ای در تفکر اسلامی بوده است. مهمترین هدف فکری ابن حزم بنای شریعت بر قطع و تنظیم قواعدی است که در علوم دینی مورد استفاده قرار گیرد. این هدف از دید وی بجز یاری جستن از علوم اوایل که مهمترین آن دانش منطق است میسر نبود زیرا منطق ابزار تصحیح فهم است و برخوردار از دقت که برای پاسداری از هویت دین و حمایت از آن در برابر خطر افزایش و کاهش و تحریف دین بسیار ضروری است. ابن حزم یک فقیه ظاهری است و طبعاً نباید برای ظاهر کتاب و سنت بدیلی قایل شود با وجود این دانش منطق و فلسفه در نزد وی بسیار ارزشمند است. او در رسالة التواقیف علی شارع النجاة باختصار الطريق فلسفه را چنین توصیف کرده است:

علوم اوایل فلسفه و حدود منطق است که افلاطون، ارسطو، اسکندر و پیروانشان از آن سخن گفته‌اند و این دانش علمی است خوب و بلند مرتبه؛ زیرا متضمن شناخت همه جهان در تمام جهات اعم از جنس، نوع و جواهر فردی است و افراد را قادر می‌سازد تا به استدلالی علمی دست یابند که بدون آن هیچ چیز یقینی نخواهد بود و آنچه استدلال یقینی دانسته می‌شود را از غیر استدلال تمیز می‌دهد. این شناخت برای تشخیص واقعیات از امور غیرواقعی بسیار مفید است. (ابن حزم، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۳۱)

پیش از ورود به بررسی نظریه معرفت ابن حزم به نقل عبارتی از وی می‌پردازیم که بسیار مهم و روشنگر است. ابن حزم می‌گوید همه مخلوقات خداوند از حیث بیان و ظهور در چهار مرتبه قرار دارند. مرتبه اول بیان، موجودات عینی هستند که خداوند آن‌ها را آشکار ساخته است. دومین مرتبه بیان، ظهور اشیاء در عقل و تعقل اشیاء از طریق متمایز ساختن ویژگی‌های آن‌ها است. مرتبه سوم بیان ظهور کلمات در زبان از طریق تلفظ آن‌ها است. و مرتبه چهارم بیان تحقق اشیاء بوسیله اشارات و خطوط است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۴-۵) این تقسیم با عنوان انحاء وجود (خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی) در آثار منطقی آمده است اما ابن حزم تلاش کرده است بین این مراتب مطابقت برقرار کند. او معتقد است همه این مراتب حتی زبان از سوی حق تعالی جعل شده است و هر کدام دارای مراتبی هستند. (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۳۳) انسان نمی‌تواند چیزی را از مرتبه‌اش منتقل نماید. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۷۳؛ ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۳۶۱) خداوند عقل را در چنان رتبه‌ای قرار داده است که تنها می‌تواند عالم طبیعت را درک کند و مفاهیم برگرفته از این عالم را نمی‌تواند به خدا نسبت دهد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۶۷) خداوند همانگونه که می‌تواند عالم را بگونه دیگری بیافریند اگر می‌خواست، عقل را بگونه‌ای می‌آفرید که بگونه دیگری درک کند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۴۷۶) برای مثال خداوند می‌تواند جسم را بگونه‌ای بیافریند که منقسم نشود و نیز عرضی بیافریند که قائم به نفس است اما در این عالم چنین خلقتی نیست. هر چند خداوند این امور را برای عقل محال قرار داده است. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۶۰) خداوند زبان را نیز برای برقراری تفاهیم هماهنگ با طبیعت و عقل بشری ایجاد کرده است. بنابر این الفاظ را نیز نمی‌توان از مرتبه خدادادی‌اش تغییر داد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۳۰۱) حاصل آنکه خداوند خالق زبان، عقل و اشیاء است و همانگونه که خواسته است آن‌ها را مرتب نموده است و تنها اوست که می‌تواند آن‌ها را دگرگون نماید. و انسان نه قادر به نامیدن است و نه حکم، و صرفاً می‌تواند با کاربرد عقل به ظواهر اشیاء دست یافته و به وسیله زبان آن را بازگو کند. بنابر این برای انسان ماسوای ظواهر زبان، ظواهر عقل و ظواهر اشیاء چیزی نیست که در پی آن باشد و اگر هم باشد در دسترس او نیست.

۳. نظریه معرفت ابن حزم

ابن حزم متکلمی واقع‌گراست و معتقد است انسان می‌تواند واقعیات خارج از خود را بشناسد (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۴) وی علم و معرفت را به یک معنا دانسته و در تعریف آن می‌گوید: «اعتقاد و یقین به شیء همانگونه که هست و ارتفاع همه تردیدها از آن.» (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۱۰۹) و در جای دیگر علم را یقین به شیء و یا برهان موصل به یقین دانسته است. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۸) از نگاه ابن حزم دستیابی به گوهر دانایی بسادگی امکان پذیر نیست و بسیاری در این راه به سبب عدم رعایت شرایط لازم، دچار لغزش می‌شوند هیچ سخنی را نباید بی دلیل پذیرفت ابن حزم از همه می‌خواهد بدون برهان و دلیل چیزی را اثبات و یا نفی نکنند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۹۳) در حوزه معارف دینی بنابر نظر ابن حزم بر هر انسانی فرض است که در راه کسب معرفت و علم درست تلاش کند و از هر گونه تقلید و تبعیت کورکورانه از دیگران خودداری ورزد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۲۴۰؛ ج. ۵، ص. ۱۱۳؛ ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۸۵) تلاشگری که خطا می‌کند برتر از مقلدی است که به حق رسیده است. (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۸۸)

اما نکته اساسی در نظریه معرفت ابن حزم راه‌های دستیابی به دانش یقینی است. عبارات ابن حزم در این باره از این قرار است: «ذلک إما بشهادة الحواس وأول العقل وأما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل...» (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۶۹) و «وهو يصح بوجه: أحدها أن يكون معلوماً صحته بأول العقل أو بالحواس ومنها ما يصح ببرهان، يقوم على صحته من مقدمات تنتج نتائج...» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۳۹) و «فینبغی لكل طالب حقیقة أن یقر بما أوجبه العقل أو یقر بما شاهد وأحس و بما قام علیه البرهان راجع إلى البایین المذكورین،...» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۶۶) و «لا یصح شیء أصلاً إلا بالعقل أو بالحواس مع العقل، أو ما أنتج من ذلك» (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۷، ص. ۴۷۷)

آنچه به روشنی از این عبارت بدست می‌آید آن است که ابن حزم مصادر معرفت را سه گونه می‌داند:

۱) بدیهیات عقلی که ابن حزم آن‌ها را اوایل عقل می‌نامد: (ابن حزم، ۱۹۰۰، صص. ۳۹، ۶۱، ۸۷، ۱۲۷، ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۳، ۲۰۲؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، صص. ۱۲، ۱۳، ۶۱؛ ج. ۲، ص. ۲۱؛ ج. ۵، صص. ۶۸، ۶۹، ۸۳، ۸۵، ۸۶)

۲) حسی که مورد تأیید عقل قرار گرفته است و گاه ابن حزم از آن‌ها با نام اوایل حس تعبیر می‌کند: (ابن حزم، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۹۷؛ ۱۳۹۵، ج. ۳، ص. ۱۵)

۳) برهان ضروری.

آنچه که از طریق حس دریافت می‌شود و نیز اوایل عقل دارای دو ویژگی مهم‌اند: اول آنکه اولین معارف بشری هستند. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۱۳۴) و ضروری‌اند و خداوند آن‌ها را در نفس انسان قرار داده است. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۹۹؛ ۱۹۰۰، ص. ۱۵۷؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، صص. ۱۳ و ۱۴) و دوم اینکه این علوم اساس همه دانش‌های انسان را تشکیل می‌دهند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۵۷؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۱۳) بنابر تصریح ابن حزم هیچ انسانی نمی‌داند که چگونه این علوم واقع می‌شوند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۵۹) انسان هنگام تولد، عاقل نیست و دانشی ندارد و تمام فعالیت‌های او از روی طبیعت و غریزه است تا اینکه رشد کرده و نفس او قوت می‌گیرد و خداوند در او قدرت تفکر، استدلال و فهم را پدید می‌آورد. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۶۸) برهان در نظر ابن حزم تنها ابزاری است که انسان در اختیار دارد و به وسیله آن می‌تواند با ارجاع موارد اختلافی به حس و عقل حقیقت را آشکار نماید. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۸۶)

ابن حزم در تقسیمی دیگر دستیابی به دانش و معرفت را تنها از دو راه ممکن می‌داند: اول ضروریات حسی و عقلی که اصل و اساس آگاهی‌ها هستند. و دوم مقدماتی که با کمک دلیل و برهان به ضروریات عقلی و حسی منتهی می‌شوند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، صص. ۴۳ و ۶۴) ابن حزم آگاهی‌های دسته اول را اصل و آگاهی‌های دسته دوم را فرع نامیده است. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۴۳) و سپس با صراحت می‌گوید: باید بدانی که جز از این دو راه به هیچ وجه نمی‌شود به چیزی علم پیدا کرد و هر کس از این دو طریق به معرفت نرسید او مقلدی بیش نیست که دعوی علم دارد و به واقع عالم نیست. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۵۸)

بنابر این در دستگاه معرفتی ابن حزم دو منبع بنیادین معرفت یعنی حس و بدیهیات عقل جایگاهی اساسی دارند و تمامی معارف یقینی در نهایت به این دو بازمی‌گردند. به وسیله برهان گزاره‌های نظری به اصول بدیهی عقل یا داده‌های حسی ارجاع داده می‌شوند. اهمیت منطق از آن روست که قواعد تنظیم صحیح برهان و استدلال معتبر را ارائه می‌دهد. نکته مهم دیگر آن است که اگر چه ابن حزم از فلسفه و عقل دفاع می‌کند، بیشتر عقل را استدلال‌گر و ابزاری برای شناخت طبیعت می‌داند تا منبع شناخت ماوراء طبیعت. همچنانکه می‌گوید: خداوند عقل را در چنان رتبه‌ای قرار داده است که تنها می‌تواند عالم طبیعت را درک کند و مفاهیم برگرفته از این عالم را نمی‌تواند به خدا نسبت دهد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۶۷) او در رساله مراتب العلوم را تقسیم‌بندی می‌کند اما در تقسیم او نامی از فلسفه نیست و حال

آنکه علم منطق را نام می‌برد و می‌گوید: «بهذا العلم (یعنی منطق) یقف علی الحقائق كلها و یمیزها من الأباطیل تمیزاً لا یبقی معه ریب». (ابن حزم، ۱۹۸۴، ج ۴، ص. ۷۲) فوائدی که ابن حزم در این رساله برای منطق ذکر می‌کند همان فوائدی است که برای منطق و فلسفه در رساله القویف علی شارع النجاة بیان می‌کند. (ابن حزم، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۳۱)

۴. معرفت‌شناسی دینی: مصادر، زبان، ظاهر، تأویل

ابن حزم بر اساس نگرش ظاهری در حوزه اکتساب معرفت دینی دیدگاه ویژه‌ای دارد که در این عبارت بخوبی مشاهده می‌شود:

الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۶۹)

ابن حزم شناخت دین را تنها از چهار منبع جایز می‌داند: (۱) نص قرآن، (۲) نص کلام رسول خدا (ص)، (۳) اجماع و (۴) دلیل. او تصریح می‌کند که منکر هر نوع روش دیگری است. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۱۳۵) قرآن مصدر و منبع اصلی بشمار می‌رود و سنت نیز بوسیله قرآن اثبات می‌شود. اعتبار اجماع بنابر رأی ابن حزم از آنروست که اجماع صحابه بر امر غیر مستند به کتاب و سنت ممکن نیست. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، صص. ۴۷ و ۷۲) بنابرین راه دستیابی به معرفت دینی صرفاً نصوص دینی است و اجماع و دلیل هم به نص برمی‌گردد. ابن حزم با عبارات گوناگون تأکید می‌کند که آنچه را مربوط به دین است تنها می‌توان از راه نص و ظاهر آیات و روایات به دست آورد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۱۰۹ و ۱۴۰۴، ج ۴، ص. ۵۳۲ و ۱۳۹۵، ج ۳، ص. ۹۱) نکته مهم آن است که در تلقی ابن حزم نص و ظاهر مترادف است نص همان لفظ است که در قرآن و سنت آمده است و در عین حال ظاهر نیز هست. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۴۳) بنابر این تنها راه فهم نصوص دینی، ظاهر آن است.

ابن حزم بر خلاف نظر مشهور که زبان را قراردادی می‌دانند معتقد است زبان آفریده خداوند است. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج ۳، صص. ۱۰۷-۱۰۸) از همین رو هرگونه استناد به سخن شعرای عرب و اعراب جاهلی را برای دانستن معنای کلمات محکوم می‌کند و معتقد است که تنها خداوند صلاحیت تصرف در زبان و تعیین معانی آن را دارد. ابن حزم تصریح می‌کند که خداوند قرآن را به زبان عربی نازل کرده است تا مردم آن را بفهمند. سپس نتیجه می‌گیرد که نقش زبان برای فهم آنچه که بر آن دلالت دارد بسیار اساسی است و حمل کلام بر معنای ظاهری که لفظ برای آن وضع شده است ضروری است و هیچکس حق ندارند بدون استناد به نص و یا اجماع معنای ظاهری الفاظ را کنار بگذارد. زیرا این عمل موجب فساد در حقیقت و شرایع می‌شود. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۵۷؛ ج ۳، ص. ۳۰۳؛ ۱۳۹۵، ج ۳، ص. ۱۴۰۴، ج ۳، صص. ۳۳۷؛ ۱۳۹۵، ج ۳، ص. ۱۱۶)

از پافشاری ابن حزم بر این مبنا ویژگی‌های اساسی نگرش ظاهری بدست می‌آید که از این قراراند:

یک) در حوزه استنباط احکام فقهی نمی‌توان بر قیاس فقهی و مانند آن که ظنی هستند تکیه کرد. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۱۳-۱۴؛ ج ۸، ص. ۴۸۷ و ۵۰۱؛ ۱۹۰۰، ص. ۱۶۶)

دو) هر انسان دینداری باید برای شناخت احکام شرعی به نصوص دینی مراجعه کند. و در این جهت بین عامی و عالم تفاوتی نیست. بنابر این در عمل به شریعت تقلید از دیگری جایز نیست. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۶، ص. ۲۹۶) جرأت

و جسارت ابن حزم در برابر مناهج فقهی دوران خود و نفی تقلید و قیاس، به حدی است که برخی مذهب ظاهری ابن حزم را مشابه نحله پروتستان در مسیحیت و فلسفه اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند. (حسان، ۱۹۸۵م، ص. ۸۷)

سه) تأویل نصوص دینی جایز نیست. ابن حزم کسانی را که بدون نص و اجماع به تأویل الفاظ قرآن و کلام پیامبر دست می‌زنند به عصیان متهم می‌کند و معتقد است این عمل موجب بطلان تمامی حقایق است و تفاهم را ناممکن می‌سازد. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۷۱؛ ج. ۲، ص. ۵۹-۶۰؛ ج. ۳، ص. ۱۸ و ص. ۷۷)

از نظر ابن حزم آنچه در قرآن است ظاهر است و نیازی به تأویل ندارد. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۶۳-۶۴؛ ج. ۳، ص. ۸۶) نقل لفظ از آنچه مقتضای ظاهر لفظ است و از آن چیزی که لفظ برای آن وضع شده است به معنای مخالفت با رسول خدا و تبدیل کلام خداوند است (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۴۲؛ ج. ۸، ص. ۵۰۱؛ ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۳۶؛ ج. ۴، ص. ۸۴) بنابراین تا نصی از آیات و روایات یا اجماع متقن یا ضرورت حسی بر خلاف ظاهر نیامده باشد باید توقف نمود. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۷۱؛ ج. ۲، ص. ۱۳۵)

چهار) در مباحث مربوط به معارف اعتقادی نمی‌توان بر عقل تکیه زد و این معارف را تنها باید از نصوص دینی اخذ نمود. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۳۵) البته عقل می‌تواند به عنوان ابزاری برای فهم نصوص دینی به کار رود. در این موارد عقل با کمک قواعد استنتاجی که دانش منطق عهده‌دار شناسایی آن‌هاست معرفت‌های دینی نهفته در نصوص را آشکار می‌سازد.

۵. عقل: کارکردها، محدودیت‌ها، نسبت با منطق

ابن حزم ادراک عقلی را برتر از ادراک حسی می‌شمارد. وی تصریح می‌کند که حواس خطا می‌کنند، حال آنکه ادراک عقلی اگر شهوات و اخلاق مذموم بر او غلبه نکند، ناب و اصیل است و هرگز خطا نمی‌کند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۷۶ و ۱۷۷) بعلاوه عقل هم در ادراکات حسی با حواس شرکت می‌کند و نیز خود بتنهایی بسیاری از امور و اشیاء را درک می‌کند. اگر درک عقلی نبود ما آنچه را که بر حواسمان پوشیده بود، درک نمی‌کردیم. و معرفت به خدا نیز برایمان حاصل نمی‌شد. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۷۷-۱۷۸) خطاب الهی برای عمل به شریعت تنها برای کسانی است که از نعمت عقل برخوردارند. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۶۹ و ۷۱) صحت ادیان، صحت عمل صالح که انسان را به فوز آخرت می‌رساند و نیز حقیقت علم به عقل برمی‌گردد و بوسیله عقل از تاریکی به نور می‌رسیم و تدبیر زندگی، عالم خارج و بدن اصلاح می‌کنیم. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۷۹) و نیز تصریح می‌کند که عقل در حقیقت همان انجام طاعت و اجتناب معصیت است و بجز این عقلی نیست. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۸۰؛ ۱۳۹۵، ج. ۳، ص. ۶۶)

با وجود تاکید ابن حزم بر اهمیت عقل (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۷۱) باید توجه داشت که برداشت ابن حزم از عقل کاملاً متفاوت از آن چیزی است مورد پذیرش اغلب فلاسفه مسلمان است. ابن حزم بسیاری را متهم به افراط و یا تقصیر در بکارگیری عقل می‌کند و معتقد است: گروهی امر کاملاً عقلی را خارج از دایره عقل دانسته و برخی نیز چیزی را به عقل نسبت داده‌اند که در آن نیست. هر دو طایفه به یک اندازه از طریق عقل دور شده‌اند. گروه اول استدلال‌های عقلی را تماماً رها ساخته‌اند و گروه دوم در پی شناخت عقلانی امور ماوراء طبیعی مانند اسماء و صفات خداوند بدون استناد به نص بوده‌اند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۰)

عقل بشری مخلوق خداوند و حادث است و یکی از قوای نفس و از سنخ عرض و کیفیت بشمار می‌رود. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۴۰؛ ج. ۲، ص. ۱۳۸؛ ج. ۵، ص. ۴۵ و ۴۶) این عقل اگر امری را محال دانست بدان سبب است که خداوند عقل را بگونه‌ای آفریده است که آن را محال بداند و خداوند اگر می‌خواست عقل را بگونه‌ای می‌آفرید که آن

را محال نداند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۶۷؛ ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۳۷) بنابر این ساختار عقل و به تعبیر ابن حزم «بنیه عقل» محدود به حدودی است که باید در همان حدود توقف نمود.

برای شناخت محدودیت‌های عقل بشری در نگاه ابن حزم شایسته است بدانیم که این دانشمند معتقد است که هر چیزی بجز خالق یا جوهر است و یا عرض و جوهر نیز منحصر در جسم است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۷، ۲۲؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۶۷؛ ج. ۲، ص. ۹۲؛ ۱۳۹۵، ج. ۳، ص. ۵۲؛ ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۴۴ و ۵۶؛ ۱۹۶۱، ص. ۱۴۸) بنابر این در علم چیزی بجز طبیعت نیست که عقل بخواهد در باره آن حکم کند. تمام احکام عقلی احکامی است در باره طبیعت. از اینرو عقلانیتی که ابن حزم از آن سخن می‌گوید بسیار نزدیک به عقلانیت تجربی مغرب زمین است شاید دانشمندان از آراء و اندیشه‌های او اطلاع داشته و تأثیراتی از او پذیرفته‌اند. در نگاه اقبال لاهوری واکنش‌های بسیاری از متکلمان، مانند ابن حزم و ابن تیمیه، نسبت به منطق ارسطویی صحنه را برای ورود منطق استقرایی جان استوارت میل و تجربه‌گرایی تفکر علمی جدید آماده ساخت. (لاهوری، ۱۳۴۶، ص. ۱۴۹-۱۵۰)

و از سوی دیگر به نظر ابن حزم عقل بشری چیزی در باره اوصاف الهی بیان نمی‌کند. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۳۳) معرفت انسان در باره ذات و صفات خداوند تماماً به همان چیزی که از نص صریح قرآن مستفاد می‌شود محدود و منحصر است. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۸، ص. ۵۸۳؛ ۱۹۰۰، ص. ۴۱؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۴۰ و ۴۱؛ ج. ۲، ص. ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۳۳؛ ج. ۳، ص. ۴۲) ولی معنا یا مدلول عقلی اسمایی که خداوند در قرآن بر خود اطلاق کرده است تماماً از حیطه فهم و ادراک ما خارج است. (فخری، ۱۳۷۲، صص ۳۴۵-۳۳۴)

پیامد منطقی انکار جواهر غیر جسمانی و نیز عدم امکان معرفت عقلی به خداوند آن است که عقل بشر تنها می‌تواند عالم طبیعت و جسم را بشناسد و لا غیر. این بدان معناست که عقل مورد قبول او عقل تجربی است و نه عقل فلسفی. ابن حزم در رساله الرد علی الکندی الفیلسوف روشنی موضع خود را در ضدیت با عقل مابعدالطبیعه نشان می‌دهد. (ابن حزم، ۱۹۸۳، ج. ۴، صص ۳۶۳-۴۰۵)

محدودیت دیگری که ابن حزم بر آن تأکید دارد ناتوانی عقل در زمینه احکام شریعت است. عقل بشر قادر به تشخیص حسن و قبح افعال نیست و نمی‌تواند حکم به وجوب و حرمت چیزی نماید. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۱؛ ۱۹۰۰، ۱۶۹؛ ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۹۴؛ ۱۳۹۵، ج. ۲۵، ص. ۷۹)

بنابر موضع سلبی ابن حزم نسبت به توانمندی عقل در حوزه مابعدالطبیعه و نیز حوزه شریعت، آنچه در قلمرو توان عقل بشر باقی می‌ماند عبارتند از:

۱- عالم طبیعت و به تعبیر ابن حزم ما خلق الله؛ (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۰-۳۱؛ ۱۹۰۰، ص. ۱۸۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۹۴؛ ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۷۹)

۲- وجود خالق عالم و اینکه او اول، واحد، حق و ازلی است، و انقیاد به دستورات خداوند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۱؛ ۱۹۰۰، ص. ۲۴؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۲۶؛ ج. ۲، ص. ۱۳۳؛ ج. ۳، ص. ۱۲۴)

۳- استخراج مراد خداوند از نص با بکارگیری استنتاجات منطقی. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۶۷؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۱۳۳)

شایان ذکر است که برخی از اندیشمندان عصر حاضر تلاش بسیاری دارند که ابن حزم را فیلسوفی تجربه‌گرا معرفی کنند (الزعبی، ۱۹۹۶، ص. ۱۳۰-۱۴۳) یکی از شواهد آنان انکار وجود مفاهیم کلی از سوی ابن حزم است. آنان معتقدند ابن حزم جزء اولین دانشمندان مسلمانی است که نظریه نام‌گرایی^۱ را پذیرفته است. (الزعبی، ۱۹۹۶، ص. ۵۷)

۶. جایگاه منطق در نگرش ظاهری ابن حزم

ابن حزم هم با روش عارفان مخالف است که شهود را یکی از طرق معرفت می‌دانند و هم روش متکلمان و فیلسوفان را نادرست می‌داند که بر عقل مابعدالطبیعه استوار است و همچنین شیوه فقیهان را در استنباط احکام شریعت نادرست می‌داند که از قیاس، تعلیل و مانند آن بهره می‌گیرند. ابن حزم در پی بنیان چنان دستگاه معرفتی است که به زعم خود بر قطع و یقین استوار باشد. آگاهی‌های یقینی اصلی این دستگاه معرفتی همچنانکه بیان شد، عبارتند از:

۱- ضروریات حسی (اوایل حس) که مورد تأیید عقل می‌باشند.

۲- ضروریات عقلی (اوایل عقل)

۳- نصوص دینی

ابن حزم ناگزیر برای تکمیل دستگاه معرفتی خویش ابزاری را به آن می‌افزاید که اولاً گسترش معرفت را از عالم طبیعت و استخراج معرفت دینی را از نصوص دینی ممکن سازد و ثانیاً یقینی بودن این دانش‌های جدید را تضمین نماید. این ابزار جدید همان قواعد استنتاج منطقی است که ابن حزم آن را دلیل و یا برهان می‌نامد. در دستگاه معرفتی ارائه شده ابن حزم با اعمال قواعد استنتاج بر روی نصوص دینی می‌توان معرفت دینی جدیدی را بدست آورد این معرفت جدید جدای از نصوص دینی نیست و نصوص دینی متضمن چنین معرفتی می‌باشند و ما از طریق قواعد منطق و به تعبیر ابن حزم، دلیل، تنها آن‌ها را اثبات می‌کنیم.

از اینرو بطور قطع می‌توان گفت بنابر نظر ابن حزم تنها منبع معرفتی ما در حوزه معرفت دینی، نصوص هستند و عقل صرفاً ابزاری است برای اثبات معرفت‌های موجود در نصوص دینی و نباید تصور کرد که عقل جدای از نصوص دینی می‌تواند معرفت دینی تولید کند.

با تأمل در کتاب منطقی ابن حزم یعنی التقریب بخوبی می‌توان دریافت که او آگاهانه بر آن است تا با تغییر در محتوا و ساختار دانش منطق، آن را با نگرش معرفتی خود هماهنگ و منسجم بسازد. نگرشی که از یکسو استدلال عقلی را معتبر می‌داند و از سوی دیگر مذهب ظاهری را نمایندگی می‌کند. ابن حزم با تکیه بر مبانی نحو ظاهری، منطق ارسطویی را به منطقی ظاهری تبدیل می‌کند. منطق ظاهری در پی طرح نظریه‌ای در باب ماهیت و ذات نیست، بلکه پیش از هر چیز برای استفاده در تفسیرهای قرآنی و روایی طراحی شده است. (آرنالدز؛ بهار ۱۳۸۵)

۶-۱. انگیزه ابن حزم از نگارش منطق

ابن حزم در باره مخالفان دانش منطق می‌گوید گروهی بدون خواندن این کتب آن‌ها را حاوی کفر و الحاد می‌دانند و عده‌ای به سبب عدم آگاهی این کتاب‌ها را هذیان و پریشان‌گویی می‌دانند و بالاخره برخی اگر چه این کتاب‌ها را خوانده‌اند اما به علت غلبه هوای نفس و پیشفرض‌های نادرست، به مخالفت با منطق برخاسته‌اند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۶-۸)

ابن حزم در برابر این استدلال که مسلمانان نخستین نه به منطق پرداختند و نه نیازی به آن داشتند، چنین پاسخ می‌دهد که دانش منطق در نفس هر خردمندی نهفته است و ذهن پاکی که خداوند آن را بر فهم گسترده توانا ساخته است به فایده این علم پی خواهد برد. بعلاوه مسلمانان نخستین به وحی دسترسی مستقیم داشتند و ایمانشان با نظرات نادرست تباه نشده بود بنابر این نیازی به تدوین دانش منطق نداشتند همچنانکه نیازی به دانش نحو نداشتند اما وقتی که زبان عربی رو به تباهی گذاشت علما کتاب‌هایی پدید آوردند تا پاکی آن را حفظ نمایند. دانش منطق نیز پس از آن پدیدار گشت که مسلمانان متاخر در فهم وحی خدا به پیامبر دچار لغزش شدند و برای فهم درست کلام خداوند خود را نیازمند منطق یافتند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۳ و ۴)

ابن حزم معتقد بود منافع منطق عام و فراگیر است. زیرا حقایق از طریق برهان شناخته می‌شود و حق از باطل به وسیله برهان متمایز می‌گردد. تنها در دانش منطق است که انسان با برهان آشنا می‌شود. (ابن حزم، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۳۱) فایده منطق به دانش خاصی محدود نمی‌شود، هر دانشمندی در هر دانشی بدان نیازمند می‌باشند بویژه در زمینه معرفت دینی. هرکس منطق نداند اساس و مبنای خطاب آیات الهی بر او پنهان می‌ماند و ممکن است به خطا افتد و حق و صواب را از خطا نشناسد و تنها از روی تقلید معارف دین را بداند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، صص. ۳ و ۹-۱۰) او در باره کتب منطقی می‌گوید: به وسیله این کتب روش‌های صحیح استنباط احکام شرعی را خواهیم شناخت و خواهیم دانست که چگونه مقدمات را تنظیم کرده و نتیجه بگیریم. (ابن حزم، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۷۷). از اینرو سخن کسانی که غزالی را نخستین دانشمند اسلامی می‌دانند که آشکارا منطق ارسطویی را با علوم اسلامی درآمیخته است (فایدی؛ علی محمدی، ۱۳۹۵) مقرون به صواب نیست.

با وجود ضرورت و نیاز همگان به دانش منطق، به دلایلی از جمله جهل مردم و مغلق غیرقابل فهم بودن کتاب‌های منطقی، فایده منطق برای بسیاری پوشیده بود، از اینرو خود اقدام به تألیف کتابی به نام التقریب لحد المنطق می‌کند. بررسی این کتاب که تفاوت‌های چشمگیری با دیگر آثار منطقی آن زمان دارد نشان می‌دهد که ابن حزم چند هدف را از نگارش آن دنبال می‌کرده است:

۱- اهتمام ابن حزم به دانش منطق بخشی از تلاش او برای ترویج نظام معرفتی است که مکتب ظاهری بر آن بنا شده است، تنها روش معتبر در دستگاه معرفتی ابن حزم، براهین معتبر منطقی است. ابن حزم کوشیده است در کتاب خود الگویی روشن و مشهود از منطقی که می‌تواند پشتوانه معرفت دینی قرار گیرد، نشان دهد. کتاب التقریب در حقیقت بیانگر شیوه‌های فهم کلام خدا و سنت است.

۲- ابن حزم در کتاب خویش تلاش می‌کند تقریری ساده از منطق ارائه دهد. وی برای تبیین و وضوح مباحث منطقی از بکارگیری نماد خودداری کرده و مثال‌های خود را از حیات اجتماعی و فرهنگ دینی انتخاب می‌کند. و در برخی مواقع برای اشاره به معنای مورد نظر به تفاوت اصطلاحات لاتینی و عربی اشاره می‌کند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۵ و ۵۲ و ۵۴) این امر نشان می‌دهد که به احتمال بسیار زبان لاتینی را می‌دانسته است.

۶-۲. ویژگی‌های متمایز منطق ابن حزم

همانگونه که دانستیم هدف ابن حزم از نگارش کتاب التقریب روان ساختن این علم بوده است بگونه‌ای که برای همگان قابل استفاده باشد. بویژه برای آنان که می‌خواهند معارف دین و احکام شریعت را از کلام خدا و سنت دریابند. تفاوت‌های آشکار کتاب وی با سایر کتب منطقی آن دوران و حتی دوره‌های موجب شده است که برخی مانند صاعد اندلسی و ابن حیان او را متهم کنند که غرض ارسطو را نفهمیده است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، مقدمه، ص. ۲)

افزون بر این ابن حزم در کتاب التقریب به مناسبت به برخی از آراء فلسفی و دینی خود اشاره می‌کند. از آن جمله انکار جواهر غیر جسمانی است. او همچنین در این کتاب اطلاق جوهر را به خداوند نادرست می‌داند زیرا جوهر آنچیزی است که قائم به نفس و حامل کیفیات متضاد است و هیچ کیفیتی بر خداوند عارض نمی‌شود. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۴۵) همچنین ابن حزم به مسأله صفات خداوند اشاره می‌کند. دیدگاه خاص وی آن است که نام‌های خداوند علم و غیر مشتق‌اند. اما صفاتی که بر فعل خداوند دلالت دارند مانند محیی و ممیت و رازق از افعال خدوند مشتق شده‌اند. این صفات عرضی‌اند و حادث در خلق و نه در خداوند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، صص. ۳۸ و ۶۱)

بررسی دقیق کتاب التقریب نشان می‌دهد که ابن حزم هم با آراء منطقدانان شرق جهان اسلام آگاه بوده است و هم به دلیل آشنایی با زبان لاتینی به منابع لاتینی دسترسی داشته و از آن‌ها بهره برده است.

منطق در دستگاه معرفتی ابن حزم جایگاهی ابزاری و در عین حال بنیادین دارد. از آنجا که معرفت یقینی تنها از نصوص قطعی، بدیهیات عقلی و بدیهیات حسی به دست می‌آید، هر نوع توسعه معرفت دینی باید از طریق استنتاجی صورت گیرد که تلازم قطعی میان مقدمات و نتایج را تضمین کند. در این چارچوب، منطق نه منبع معرفت بلکه ابزار استخراج معانی نهفته در نص است؛ ابزاری که امکان تمایز میان استدلال قطعی و ظنی را فراهم می‌سازد و بدین وسیله جایگزینی معتبر برای قیاس فقهی و تأویل‌های غیر نصی ارائه می‌دهد. اینک به برخی از نکات مهمی که در این کتاب آمده است اشاره می‌کنیم:

۶-۳- تغییر دسته بندی مباحث کتاب منطقی

مدرسان و شراح اسکندری و سایر منطق‌دانان پیش از اسلام کتب منطقی ارسطو را در هشت بخش مرتب می‌کردند. منطق‌دانان مسلمان نیز همین شیوه را برگزیده بودند. اما ابن حزم این ترتیب را تغییر داده است. او کتاب قیاس، برهان، جدل، سفسطه را تحت نام کتاب برهان آورده است. او می‌گوید هدف از کتاب قیاس و کتاب برهان بیان صور قیاس برهانی و شروط آنها است و بحث‌های جدل و سفسطه نیز در ارتباط با برهان‌اند و طالبان کشف حقیقت بی‌نیاز از آنها نیستند. (ر.ک.: ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۰۱) به نظر می‌رسد برهان در نزد ابن حزم بیشتر به معنی استدلال بوده است. بخش پایانی التقریب به کتاب بلاغت و کتاب شعر اختصاص داده شده است.

۶-۴. توجه به مباحث زبان‌شناسی

یکی از ویژگی‌های منطق ابن حزم توجه به مباحث زبان‌شناسی است. او شناخت دقیقی از ساختار عبارت‌های منطقی در زبان لاتینی و نظیر آن در زبان عربی داشته است و به ترجمه صرف منطق ارسطو اکتفاء نکرده است. مثلاً می‌گوید: «این معنا در زبان لاتینی نزد ما بطور کامل روشن و آشکار است» (ر.ک.: ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ط (المقدمه)، ص. ۱۵ و ۵۲ و ۵۴) انتقاد شدید وی از ترجمه‌های صورت گرفته از آثار منطقی نشان‌دهنده وسعت آگاهی وی از مباحث منطقی و زبان‌شناسی است.

ابن حزم پیوند مستحکمی را بین منطق و زبان برقرار می‌کند. دانش منطق در نزد وی صرف مطالعه فکر نیست بلکه مطالعه فکر برآمده از زبان است. (یفوت، ۱۹۸۶م، ص. ۲۰۴) ابن حزم می‌گوید: «برای بیان راهی بجز الفاظ حاکی از معانی نیست. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۵۴) البته هیچ انسانی مجاز نیست که لفظ را در غیر معنایی که مقتضای آن است بکار بندد. (مصطفی، ۱۴۲۱، ص. ۲۷۹)

اهتمام عمیق ابن حزم به مسأله زبان و الفاظ سبب شده است که برخی اصطلاحات متون منطقی را رها ساخته و از الفاظی استفاده کند که برای عرب‌زبانان مأنوس باشد. او بجای المقولات از «الالفاظ المفردة» و بجای «العبارة» از کلمه «الاخبار» و استفاده می‌کند. وی همچنین کلمه قیاس را به کار نمی‌برد.

۶-۵. مروری بر مباحث کتاب التقریب

کتاب اسماء مفردة

ابن حزم پیش از پرداختن به بحث مقولات عشر، تقسیمی از اسامی دال بر مفاهیم کلی ارائه می‌دهد و می‌گوید این اسامی در هر زبانی بر پنج قسم است.

۱- اسم‌های متواطی یا متفق، که هم در لفظ و هم در حقیقت مشترکند، مانند اسب و اسب

۲- اسم‌های مختلف، که هم در لفظ و هم در حقیقت مختلفند، مانند مرد و اسب

۳- اسم‌های مشترک، که در لفظ یکی هستند ولی از حیث حقیقت مختلف، مانند نسر (به معنای کرکس) و نسر (به معنای برآمدگی شکم اسب)

۴- اسم‌های مترادف، که در لفظ مختلفند ولی در حقیقت مسمی مشترکند، مانند: سنور، ضیون (گره).

۵- اسم‌های مشتق که هم در لفظ و هم در حقیقت مختلفند، اما در یک صفت دارای اشتراکند و همین امر ایجاب می‌کند که در صفت مشتقی با هم مانند مشترک باشند، مانند: پارچه سفید؛ پرندۀ سفید. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۳۶-۳۷)

ابن حزم برای کلام مرکب پنج قسم برمی‌شمارد: خبری، استفهامی، ندایی، تمنایی و امری. سپس چند ویژگی برای کلام خبری برمی‌شمارد، نخست آنکه قابل صدق و کذب است و دیگر آنکه متاخران آن را قول می‌نامند، سوم آنکه با آن می‌توان برهان و یا مغالطه ساخت. چهارم آنکه شامل همه شرایع و قوانین حاکم بر اشیاء می‌باشد، و بالاخره صحت آن از راه‌های زیر معلوم می‌شود:

۱- بدهات عقلی

۲- بدهات حسی

۳- برهان

۴- آنچه که شخص صادق که صدقش با برهان اثبات شده است، نقل می‌کند.

۵- متواترات. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۳۸-۳۹)

از جمله نکات قابل ذکر تقسیمی است که ابن حزم از حمل ارایه می‌کند او می‌گوید حمل بر دو قسم است: جوهری و عرضی. در حمل جوهری محمول جزئی از ماهیت موضوع است که می‌تواند اعم و یا مساوی موضوع باشد. مانند «انسان جاندار است» و «حیوان جاندار است». در حمل عرضی محمول یکی از اعراض موضوع می‌باشد. که می‌تواند اعم، یا مساوی و یا اخص موضوع باشد. مانند «زنگی سیاه است» و «انسان ضاحک است» و «انسان فقیه است» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۴۰-۴۱)

ابن حزم در این کتاب به بحث تقابل نیز اشاره کرده و آن را به دو قسم تقسیم می‌کند. تقابل در طبع و تقابل در قول؛ تقابل در قول همان سلب و ایجاب است. اما تقابل در طبع خود بر سه قسم است: تضاد، تضایف و قنیه (ملکه) و عدم. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۷۳) در این تقسیم بندی نامی از تقابل تناقض نیست. شاید ابن حزم تناقض را تنها در تصدیقات جاری می‌داند.

کتاب اخبار

ابن حزم در این کتاب به بررسی اقسام گزاره‌ها پرداخته است. وی در این کتاب بر گزاره‌های حملی متمرکز شده است و شرایط را در کتاب برهان آورده است.

یکی از آراء ابن حزم که برخاسته از نگاه زبان‌شناسانه وی است آن است که گزاره‌های مهمل را در حکم گزاره‌های کلی می‌داند و می‌گوید یونانیان بر اساس زبان خود گفته‌اند که قیاس مرکب از مهملات نتیجه نمی‌دهد. اما در زبان عربی اینچنین نیست. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۰۷)

ابن حزم در پایان این کتاب به نسبتی اشاره می‌کند که بین گزاره‌ها برقرار است که وی آن را تلائم می‌نامد گزاره‌های متلائم گزاره‌هایی هستند که الفاظشان متفاوت است اما در معنا متفق‌اند امروزه به آن‌ها گزاره‌های هم‌ارزش گویند البته برخی مثال‌های ابن حزم نادرست به نظر می‌رسد. مثال‌های صحیح وی عبارتند از: که یکی نقض محمول دیگری است: «کل مؤلف لا ازلی» و «لیس واحد من المؤلفات ازلیا»

«بعض المؤلفات غير مركب» و «ليس كل مؤلف مركب».

«ليس واحد من المؤلفات غير محدث» و «كل مؤلف محدث» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۰۲-۱۰۱)

در اینجا ابن حزم دو قاعده بیان می کند که به هم ارزشی گزاره های موجهه و سالبه مربوط است

۱- اگر گزاره موجهه دو بار منفی و گزاره جدیدی ساخته شود آن دو گزاره متلائمند. زیرا نفی نفی اثبات است.

۲- گزاره موجهه با گزاره سالبه ای که نقض محمول همان گزاره موجهه است متلائمند. مانند «انسان جاندار است» و «انسان غیرجاندار نیست» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۰۲) مثال های او دقیقاً مطابق تعریف منطقی هم ارزشی نیستند، بلکه نوعی «تساوی دلالتی» اند. منطقی دانان مسلمان اغلب هم ارزشی نقض محمول را نفی می کنند زیرا معتقدند سالبه به انتفاع موضوع نیز می تواند صادق باشد. (ابن سینا، ۱۹۷۰، ص. ۸۱) ابن حزم از معدود منطقی دانانی است که هم ارزشی «نقض محمول» را می پذیرد، علت تمایل او به این نوع هم ارزشی، رویکرد زبانی و معناشناختی اوست.

کتاب برهان

برهان از نظر ابن حزم مهمترین بخش منطق باشد. وی خلاصه ای از مباحث برهان را در کتاب الاحکام خویش آورده است. ابن حزم در این کتاب ضمن برشمردن انواع استنتاج های منطقی به مباحث سفسطه و جدل نیز اشاره کرده است. از نکات جالب آن است که ابن حزم مباحث مربوط به احکام گزاره ها مانند عکس مستوی را در کتاب برهان آورده است. این نشان می دهد که از نظر وی اولاً همانگونه که منطقی دانان غربی بر آنند استدلال می تواند دارای یک مقدمه باشد، یعنی همان که امروزه به آن استدلال مباشر گویند و ثانیاً ابن حزم در بکارگیری مفهوم برهان فهم منطقی دانان مسلمان فاصله گرفته و معنی نزدیک به استدلال را اراده کرده است.

ابن حزم بر یقینی بودن مقدمات تاکید دارد و از بکار بردن نماد خودداری می کند اما مثال های او از یقینیات برگرفته از زندگی روزمره و احکام شرعی است. انتخاب نام برهان بر این فصل از کتاب به معنای آن است که در نظریه ابن حزم استدلال صوری و یقین معرفت شناختی هر دو اساسی هستند.

ابن حزم در توضیح این امر که دلیل امری خارج از نص و اجماع نیست، می گوید دلیل یا از اجماع اخذ شده است و یا از نص. آنگاه دلایل مأخوذ از نص را اینگونه بر می شمارد:

یک قیاس حملی

همانگونه که گفته شد ابن حزم از بکاربردن کلمه قیاس خودداری می کند. و در باره قیاس حملی می گوید یونانیان مقدمات و نتیجه را با هم السلجسموس می نامند و در زبان عرب به آن جامعه می گویند. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۰۶) «جامعه» در واقع ترجمه یا معادل «syllogismos» است و در برخی متون منطقی قدیم به معنای ترکیب مقدمات و نتیجه به کار می رود. ابن حزم همچون بسیاری از منطقدانان قدیم شکل چهارم را، به نحو مستقل نمی پذیرد. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۱۸-۱۲۱)

دو قیاس استثنایی

ابتدا ابن حزم به بررسی گزاره های شرطی می پردازد تعریف وی از گزاره شرطی گزاره ای است که در آن حمل محمول بر موضوع قطعی نباشد و آن بر دو قسم است، معلق (متصل) و مقسوم یا منقسم (منفصل). ابن حزم اشاره به اقسام متصل و منفصل نمی کند و از توضیحات وی چنین برداشت می شود که از شرطی منفصل، منفصل حقیقی را اراده کرده است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۲۵ و ۱۲۹) از نکات مهم، اشاره به گزاره های شرطی است که مقدم و یا تالی آن ها مرکب از دو گزاره است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۲۷)

سپس به استدلال‌های مرکب از گزاره‌های شرطی اشاره می‌کند. کلام او در شمارش استدلال‌های شرطی پیچیده و نارسا است. او با بیان مثال‌های متعدد به استدلال‌های وضع مقدم متصل، رفع تالی متصل، وضع مقدم منفصل و رفع تالی منفصل اشاره کرده است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۲۷)

سه) استدلال‌های دارای نسب (گزاره‌های مدرج)

ابن حزم به نوع دیگری از استدلال‌ها اشاره می‌کند که مربوط به نسب می‌باشند. هر چند ابن حزم آن‌ها را در چاقوب نظریه قیاس ارسطویی مورد شناسایی قرار داده است اما پرداختن به این دسته از استدلال‌ها از ویژگی‌های این کتاب محسوب می‌شود. ابن حزم ضمن برشمردن نسبت‌هایی که همانند نسبت حملی متعدی‌اند، مانند «شدیدتر بودن»، «مشابه بودن» و «افضل بودن»، برای نشان دادن استدلال‌های نادرست متذکر نسبت‌های غیر متعدی نیز می‌شود. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۳-۱۳۲) مثال زیر نمونه استدلال معتبر است:

علی افضل از ابوهریره است. و ابوهریره افضل از معاویه است. پس علی افضل از معاویه است. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۴) و مثال زیر نمونه استدلال نامعتبر است:

ده ضربدر ده، می‌شود صد، پس پنج ضربدر پنج، می‌شود پنجاه. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۳)
ابن حزم در کتاب الاحکام، گزاره‌های دارای نسبت را گزاره‌های مدرج نامیده است. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۹۹)

چهار) قیاس فصلی

در این قیاس که یکی از مقدمات آن گزاره منفصله مانعه‌الخلو است همه شقوق بجز یکی طرد می‌شود. در نتیجه آن مورد طرد نشده حتماً صحیح خواهد بود. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۵-۱۳۴؛ ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۹۹) مثلاً گفته می‌شود: «این شیء یا حرام است، یا واجب و یا مباح. اما نه واجب است و نه حرام، پس مباح است. ابن حزم می‌گوید این قسم از براهین در مناظرات بسیار بکار می‌رود.

پنج) قیاس شرطی

قیاس شرطی قیاسی است که از دو یا چند گزاره شرطی متصل تشکیل شده است و این گزاره‌ها در یک جزء مشترکند مانند:

اگر پر خوری شود ناگواری حاصل شود

اگر ناگواری حاصل شود، معده ضعیف می‌شود

و اگر معده ضعیف شود سوء هاضمه پدید می‌آید

و اگر سوء هاضمه پدید آید، مریضی پیدا می‌شود

نتیجه این است که اگر در پر خوری افراط شود مریضی پیدا می‌شود. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۶)

شش) برهان خلف

قیاسی است که برای اثبات نادرستی یک گزاره آن را به همراه مقدمه صادقی ترکیب کرده و قیاس تشکیل می‌دهیم. مثلاً مخالف ما می‌گوید «عالم ازلی است». ما این مقدمه را مسامحتاً پذیرفته و با گزاره «ازلی مرکب نیست» ترکیب می‌کنیم که نتیجه می‌شود «عالم مرکب نیست» این نتیجه به روشنی کاذب است پس نقیض آن یعنی «عالم مرکب

است» صادق است این گزاره به همراه گزاره «ازلی مرکب نیست» نتیجه می‌دهد که «عالم ازلی نیست.» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۸)

هفت) برهان مرکب

قیاس مرکب قیاسی است که از چند قیاس حملی ساخته شده و نتیجه یک قیاس مقدمه قیاس دیگر قرار می‌گیرد. (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۹)

بجز براهین یاد شده ابن حزم به براهینی اشاره می‌کند که از حیث ظاهر شرایط برهان را ندارند اما معتبرند و آن در مواردی است که گزاره در حقیقت و معنا حملی است اما به صورت شرطی می‌باشد و یا گزاره‌های برهان به ظاهر سلبی هستند اما معنای آن‌ها ایجابی است ابن حزم متذکر می‌شود که در شناخت گزاره‌ها به معنای آن‌ها باید توجه داشت. مثلاً استدلال زیر هر چند مقدمات آن سلبی است اما معتبر است: «هر کس که مومن نیست مقبول نزد خداند نیست. و دوگانه پرست مومن نیست. پس دوگانه پرست مقبول نزد خداند نیست.» (ابن حزم، ۱۹۰۰، ص. ۱۳۷)

دسته بندی ابن حزم از براهین از یکسو جامع و کامل نیست و از سوی دیگر برخی اقسام متداولند. شاید بتوان این نقص را اینگونه توجیه کرد که هدف ابن حزم توجه به استدلال‌هایی بوده است که بیشترین کاربرد را بویژه در حوزه شریعت دارند. از همین روست که در کتاب الاحکام که مربوط به دانش اصول فقه است، این دسته بندی را با کمی تفاوت ذکر می‌کند. (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۹۸-۹۹)

ابن حزم در پایان کتاب برهان اصطلاح جدیدی را برای اشاره به نسبت بین گزاره‌ها بکار می‌برد و آن انطواء است. پیش از این ابن حزم به نسبت تلاثم و عکس مستوی اشاره نمود این نسبت‌ها اجازه می‌دهند که از یک گزاره، گزاره جدیدی بدست آورد. گویا برخی به ابن حزم اشکال کرده‌اند که گزاره واحد نتیجه نمی‌دهد. ابن حزم در پاسخ آن‌ها می‌گوید آنچه که گفتیم انتاج نیست بلکه انطواء است زیرا شرط انتاج آن است که دو گزاره مستقل از هم داشته باشیم. معنای انطواء آن است که معانی بسیار با یک گزاره بیان شوند. هر گزاره‌ای ممکن است مشتمل بر چند معنا دلالت نماید. انطواء معانی متعدد در یک گزاره به ما اجازه می‌دهد که گزاره‌های جدیدی بدست آوریم. ابن حزم علاوه بر نسبت عکس و نسبت تلاثم موارد دیگری از انطواء را ذکر کرده است.

۱- انطواء حکم جزئی در حکم کلی؛ از گزاره «انسان جاندار است» می‌بریم زید و عمر و هند جاندارند. زیرا آنان از مصادیق انسانند

۲- انطواء ابطال ضد حکم در صورت اثبات حکم؛ مثلاً از گزاره «حضرت ابراهیم حلیم بود» می‌توان دریافت که «حضرت ابراهیم سفیه نیست» زیرا در هر گزاره صادقی ابطال ضد آن منطوقی است.

در مجموع اگر چه کتاب ابن حزم را نمی‌توان یک اثر عمیق و دقیق منطقی بحساب آورد اما به دلیل نگاه کاربردی ابن حزم به دانش منطق متفاوت از کتب منطقی آن روزگار نگارش یافته است. این تفاوت‌ها عبارتند از:

- تقریب منطق به فهم مردم آن روزگار که درک درستی از این علم نداشتند و استفاده بسیار از مثال‌های عرفی و

شرعی

- توجه به مباحث زیانشناسی و بکارگیری الفاظ و اصطلاحات مأنوس بری عرب زبانان

- اشاره متعدد به برخی از اندیشه‌های اعتقادی خود مانند علم بودن اسماء خداوند

- نقد برخی از اندیشه‌های فیلسوفان مانند انکار جواهر غیر جسمانی. (الزعبی، ۱۹۹۶م، ص. ۵۱-۵۲؛ فرحان، ۱۹۸۸،

ص. ۲۳-۳۵)

نتیجه گیری

۱- عقل در نظر ابن حزم صرفاً قادر به شناسایی مخلوقات، کیفیات آنها و تمایز آنها از یکدیگر و در یک کلام ماخلق الله است. از همین رو با دانش های کلام، فلسفه و عرفان و بطور کلی مابعدالطبیعه مخالف است زیرا این دانش ها در باره اموری سخن می گویند که در حیطه توان عقل نیست. ابن حزم با نفی مراتب عالی عقل یعنی عقل شهودی و عقل مابعدالطبیعه، راه را برای میدان داری تنها عقل تجربی باز می کند.

۲- تنها رسالت عقل تمایز اشیاء عالم طبیعت و فهم اوامر خداوند است که در نصوص دینی آمده. از اینرو ابن حزم مشکل تقابل عقل و نقل را با تفکیک قلمرو عقل و نفی مابعدالطبیعه حل می کند.

۳- منابع معرفت در نگاه ابن حزم بدیهیات حسی، بدیهیات عقلی، نصوص دینی و آگاهی هایی است که با دلیل و برهان به یکی از این ها بازمی گردد.

۴- مراد ابن حزم از برهان و دلیل همان قواعد استنتاجی منطقی است. بنابر این دانش منطق ابزاری است که آگاهی های پنهان در نصوص را آشکار می سازد. از آنجا که ابن حزم روش های فقیهان را مانند قیاس، تعلیل و استحسان نمی پذیرد و عقل شهودی و عقل مابعدالطبیعه را نیز رد می کند، برای دستیابی به معرفت دینی تنها بر ظواهر نصوص و قواعد استنتاجی منطق تکیه دارد.

۵- کتاب التقریب به دلیل نگاه کاربردی ابن حزم به دانش منطق متفاوت از کتب منطقی آن روزگار نگارش یافته است. تغییر ساختار مباحث منطقی، توجه به مباحث زبانشناسی، بکارگیری الفاظ و اصطلاحات مأنوس بری عرب زبانان، توجه بسیار به صدق مقدمات و چگونگی بدست آوردن مقدمات یقینی، استفاده بسیار از مثال های عرفی و شرعی، نوآوری در برخی از مباحث مانند: اصطلاح انطواء، گزاره های مدرج و استدلال های دارای نسب و مباحث نو بخشی از تفاوت های التقریب با سایر کتب منطقی آن زمان است.

منابع

ابراهیم، زکریا (۱۹۶۶م)، ابن حزم الأندلسی، المفکر الظاهری الموسوعي (مجموعة أعلام الفكر العربي)، القاهرة: مؤسسة التألیف والترجمة.

ابن حزم (۱۳۷۳)، منطق ابن حزم اندلسی، ترجمه دکتر علی موسوی بهبهانی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی. چاپ اول.

ابن حزم (۱۳۹۵)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بیروت، دار المعرفة، ۵ جلد.

ابن حزم (۱۴۰۴)، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ۸.

ابن حزم (۱۴۱۶)، المحلى، تصحيح ومقابلة أحمد محمد شاکر، تحقیق لجنة إحياء التراث العربي، بیروت، دار الآفاق الجديد.

ابن حزم (۱۹۰۰)، التقریب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، المحقق: إحسان عباس، بیروت: دار مكتبة الحياة، ط ۱.

ابن حزم (۱۹۸۱)، رسائل ابن حزم الأندلسی، المحقق: إحسان عباس، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء: ۳، ط ۱.

ابن حزم (۱۹۸۳)، رسائل ابن حزم الأندلسی، المحقق: إحسان عباس، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء: ۴، ط ۱.

أبو حیان الأندلسی (۱۴۲۰هـ)، البحر المحيط في التفسیر، المحقق: صدقي محمد جمیل، بیروت: دار الفكر.

أبو زهرة، محمد (بی تا). ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

- آرنالدز، آر، درآمدی بر منطق، ترجمه صادقی، رضا، مجله معارف عقلی، بهار ۱۳۸۵، شماره ۱، از صفحه ۷۹ تا ۱۱۰.
- الباجی، أبو الولید (۱۹۸۶)، أحكام الفصول، تحقیق عبد المجید التركي، دار الغرب الإسلامي، بیروت، ط ۱.
- حسان، حسان محمد (۱۹۸۵م). ابن حزم الأندلسي: عصره، ومنهجه و فكره التربوي، القاهرة: دار الفكر العربي.
- رشوان، محمد مهران (۲۰۰۴)، دراسات في المنطق عند العرب، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،
- الزغبی، أنور خالد (۱۹۹۶م)، ظاهریة ابن حزم الأندلسي، عمان: نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ۱.
- صفری، وحید (۱۳۹۲). عقل گرایی و نص گرایی ابن حزم اندلسی رویکرد انتقادی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عباس، إحسان (۱۹۶۰)، تاریخ الأدب الأندلسي (عصر سیادة قرطبة)، بیروت: دار الثقافة، ط ۱.
- فایدئی، اکبر و علی محمدی، کریم. (۱۳۹۵). رویکرد غزالی به منطق و برخی مسائل منطقی. آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۱(۱۸)، ۱۵۰-۱۲۱.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در اسلام، نشر دانشگاهی.
- فرحان، محمد جلوب (۱۹۸۸م)، الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي، الموصل: مكتبة بسام.
- مرادی، محمد رضا و جلالی، علی رضا. (۱۳۹۵). نظریه معرفت شناسی ابن حزم. آینه معرفت، ۱۶(۲)، ۴۲-۱۹.
- مصطفی، وديع واصف (۱۴۲۱ق)، ابن حزم و موقفه من الفلسفة و المنطق و الاخلاق، ابوظبی: المجمع الثقافي.
- یزدانی، نجف، فخاری، شکوفه، علوی، فخرالسادات. (۱۴۰۳). نوآوری های ابن حزم در منطق و کاربردهای آن در دین پژوهی او. دو فصلنامه معارف منطقی، ۱۰(۱)، ۸۷-۱۰۲.
- یفوت سالم (۱۹۸۶م)، ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ۱.